



〔書評〕本村昌文著『いまを生きる江戸思想 十七世紀における仏教批判と死生観』

著者	高橋 恭寛
雑誌名	年報日本思想史
号	16
ページ	1-6
発行年	2017-03-24
URL	http://hdl.handle.net/10097/00123213

書評

本村昌文著『いまを生きる江戸思想 十七世紀における仏教批判と死生観』

高橋 恭寛

本書は、十七世紀を舞台として、儒学を基調とする死生観の多様性を描き出すことを主眼とした論文集である。中江藤樹や林羅山といった江戸前期の代表的な儒者だけではなく仮名草子などをも取り上げ、主に仏教の死生観に対抗するかたちで儒教に立脚する立場から表出された死生観に着目する。さらには、十七世紀という時代性のなかで死や死後を見つめていた彼ら儒学を奉ずる者たちの思索から、江戸期における看取りや介護の場の問題へと向かうことまでも視野にいれて論述しており、その企図は実に壮大である。

まずは、各章の要約をまとめることにしたい。本書は以下の通り、序章と終章を含めると十一章構成となっている。

- 序章 研究史の回顧と問題設定
- 第一章 いまを生きる―中江藤樹の死生観―
- 第二章 「大虚」への回帰―林羅山の死生観―
- 第三章 不滅の「理」―松永尺五の死生観―

- 第四章 「天地」への回帰―仮名草子の仏教批判と死生観―
- 第五章 死後の不安と靈魂の行方
―『何物語』・清水春流の死生観―
- 第六章 連続する本性―向井元升の死生観―
資料紹介
- 第七章 ―無窮会専門図書館天淵文庫蔵『孝経刊誤考例』
死生の超越―熊沢蕃山の死生観―
- 第八章 すみやかに消滅する「靈魂」―中村惕斎の死生観―
- 第九章 十七世紀盛期における死生観の展開と看取りの諸相
- 終章 老い／死／死後へのまなざし

序章において、全体の見取り図が描かれる。本書の目的は儒教と仏教の論争に注目して、儒教の立場による死生観を検討することで、十七世紀において多彩な死生観が開示されてゆく様を明らかにすることである。無論、儒者による仏教批判の言説や、近世仏教に関する先行研究は少な

くない。江戸期を通じた儒学史は、徂徠学の登場以前以後で分けられることが多く、儒仏論争においても、そのような特色が見られるとされてきた。また、明末中国の思想世界では儒仏道の三教が思想的に深く関わっていたのに対して、日本における儒仏論争が深みのないものとして理解されてきた。これに対して筆者は、徂徠学登場以前の儒仏論争の論調に本当に変化がなく、思想的な成果も乏しいものであったのかを検討することを本書の課題としている。

まず宋明理学における死生観として注目されるのは、朱熹が「死後の靈魂は消滅し、天へと散じて帰る」と答えていることである。たとえば親が没した後に靈魂が消滅し、天へと散じてしまったならば、死者の個別性は無いのか、亡父母への祭祀に意味はないのか、という問題が起きた。朱子学者たちのあいだでも、死後の問題はどのようになるのかが論じられた。朱子学における死後観は、この朱熹の見解をどのように受け止めたのが焦点となる。

第一章では中江藤樹の死生観を取り上げる。そもそも藤樹は、死や死後の問題に関して、自己の教説に基づいて積極的に論じているわけではない。藤樹は、「孝」を親孝行という意味のみではなく、自己を生み出した生成の原理「大虚」から天地―祖先―父母―自己へ至る連続性と、その自覚として捉える独自の解釈をしている。これは、多様な『孝経』解釈を収録した『孝経大全』から影響を受けたものであるが、『孝経大全』では、人間は死後「大虚へ回帰する」を論じており、死後への関心がある。ところが藤樹がそのような見解を積極的に引用した形跡はなく、むしろ「いまをいかに生きるか」という現世における修養論に力点を置き、仏教的な死生観に対抗した。

第二章では、林羅山を取り上げ、羅山も始め儒教を（生の教説）と捉え、現世における有効性を強調することで仏教の死生観へ対抗するもの

として提示した。その後寛永末年から正保年間頃（一六四五年頃）、羅山もまた「大虚」という語を用いて、生死に関わる言説を紡ぎ始める。「大虚」を「天」という語とともに、日本神話における「高天原」と重ね合わせて理解している。羅山は、死して魂が「大虚」へと回帰することが、「高天原」に存在する根源神と一体化することであるという理解を示していた。朱子学的な気の生成の論理に全面的に与せず、人の死後は、靈魂が消滅するのではなく、靈魂の個別性を有した不滅性でもなく、根源的な神との同一化というかたちで個性が消失するというものであった。

第三章では、松永尺五の『彝倫抄』を取り上げ、その死生観をまとめたものである。尺五は、藤原惺窩のもとで儒学を学び、林羅山、堀杏庵、那波活所とともに、惺窩四天王のひとりとして名を馳せた人物である。

『彝倫抄』は、中国・宋元時代の性理学（人間本性についての学問、広い意味では「宋学」）に関する著作を集大成した『性理大全』を依拠した朱子学理解であった。ところが、現世における生の教説は、儒仏の共通性を説いている。その一方、死後の問題については、仏教とは距離を置く。尺五も死後の靈魂の消滅を採用していないが、先祖と子孫とが祭祀によって感応する背後には（天地の「理」）が存在することを強調した。朱子学的な「気の生生の原理」ではなく、「天地常在の理」に基づく死生観を形成していたことを明らかにした。

第四章では、十七世紀に広く流通した「仮名草子」という江戸前期に執筆された小説・随筆類から、仏教批判や死生観の展開を検討している。儒教的立場による仏教批判の代表作『清水物語』では、儒教なりの死や死後観を提示することなく、先の羅山などと同様、現世における儒教の有効性を説くことで仏教教説を批判した。一方、『清水物語』に反駁する『祇園物語』をはじめとした仏教思想に基づく仮名草子では、『清水

物語』が取り上げていない朱子学的な死後観を取り上げ、これを批判する。更に十七世紀半ばに入ってこの『祇園物語』を批判した『飛鳥川』では、『祇園物語』を踏まえて朱子学の死生観を取り込みつつ、しかし朱子学的な「氣の生生の原理」を退け、羅山や尺五のように「魂魄」の永続を主張する。『仮名草子』で展開される儒仏論争からは、死後も「自らの「氣」が永続する」という視点（『飛鳥川』が登場するなど、十七世紀半ばに死・死後観の変化があることが明らかとなった）。

第五章では、前章を踏まえて、十七世紀半ばに儒教的立場から執筆された仮名草子『何物語』とその作者清水春流の死生観を取り上げる。『何物語』では『飛鳥川』同様、「自らの「氣」が存続する」という見解を述べる一方、「氣」とは異なる「神霊」もまた死後に永続すると述べることで、松永尺五のように「氣」とは異なる要素の永続性をも表明している。作者の春流は三教一致の考えを有しており、儒仏双方がそれぞれの文脈で「死後の靈魂の消滅」を説くことが「空無」という考えに繋がり、それが世の中を乱す元となるとして、厳しく批判する。ただ、儒教と仏教の死・死後観に注目し、この両者を比較したときに、儒教の死後観に軍配を上げる。十七世紀半ばに、人々の「死後の不安」が顕在化してゆくなか、仮名草子では儒仏論争が交錯しながらそれぞれの死生観を示してゆく。

第六章では、向井元升という儒者による、朱熹『孝経刊誤』への注釈書『孝経辞伝』を取り上げ、仏教の死・死後観に対抗した言説を見る。『孝経』解釈を通じて、自己の本性は死後に子孫のなかに脈々と受け継がれることを示し、「本性」の永続を主張する。ただし、死後の安心を得るため、自己の本性を保持・伝授することは自力でなしえることではなく、為政者の教化によって成就されるという解釈も同時に示している。仏教の死生観に対するこの死生観は、黄檗宗の隠元隆琦が幕府の厚遇を

受け、勢力を拡大してゆくところを目の当たりにしていたことが元升の思想形成の背景にあったと考えられる。

第七章では、熊沢蕃山を取り上げ、その死生観を考察している。十七世紀半ばに儒仏のあいだで死・死後観が主要な論点となり、熊沢蕃山もその渦中にあつた。蕃山は、仏教の死生観を批判するが、これまでの儒者が説いていた「天への回帰」や「魂魄の消失」という考えも同時に批判する。そもそも蕃山は、人間の生死を単なる「氣」の聚散で捉えず、生と死とを異なる事象としなかった。人間というものは、自己を生み出した万物の根源「大虚」が自己に内在し、自己を構成する「氣」と融解している一体の存在であるとした。仏教者が必ずしも「魂魄消滅」説と蕃山の主張との違いを十分理解出来ていたわけではないが、仏教者は蕃山の登場を経て、死生観を問題視してゆくことを指摘した。

第八章では、伊藤仁斎や前章の熊沢蕃山などと、ほぼ同時代に活躍した朱子学者中村惕斎を取り上げ、その死生観を考察している。惕斎は朱子学を奉じた儒者ではあるため、「氣」が散じて「天への回帰」を唱える。惕斎に至ってようやく死後の靈魂が消滅することに言及する儒者が現れる。ただ、惕斎の場合も朱熹の主張そのままではない。人間を含む生物は、靈魂が天へと散ずるスピードがそれぞれ異なる。人に比べて虫などは死んでも直ぐに土に還らないものもある。そのように考えると聖人が最も靈魂の消滅するスピードが速い。惕斎を先駆けとして、靈魂の消滅を説く儒者は、徐々に増えてゆくのであった。

第九章では、これまでの儒者の死生観を踏まえ、そもそも十七世紀において、死に直面した人々の価値観を取り上げた。儒仏に関して言えば、看取りと死に関わる場面では、主に仏教的な価値観に基づく信仰心、介護の場面では儒教的価値観で基礎づけられる思いやりの心情が重要視されていた。江戸期においても、五十歳以降になると、死や死後に思いを

巡らす人が次第に増え、生死の本質が分からず死や病に不安や恐れを抱く意識が見られるようになる。その一方で、明確な死や死後のイメージをもたずに「いまを生きる」という意識が醸成されるようになる。仏教者や儒者が提示する死生観や「いまを生きる」価値観は、そのような介護や看取りなどに直面した当時の人々の問題関心を正面から受け止め模索した思想的動向と捉えることも出来る。

そして終章では、これまでの死と死生観に関する議論をまとめている。本来、朱熹の死生観の基盤にあった「気の生生の原理」が十七世紀日本の儒者たちの死生観に組み込まれることがなく、多様な死生観が展開した。十七世紀に盛んになった儒仏論争も、中国での儒仏論争の二番煎じなどではなく、この多様な死生観を登場させる契機となったと見なしている。翻って考えるとこれは、泰平が到来して死や死後を意識し始めた人々が確固たる信念や価値観を見失っているなか、儒者や仏教者がそれぞれの立場から死後観を示すことを試みたことを意味するのであった。

以上、本書の要約を簡略にまとめてきたが、本書の研究史上の意義は奈辺にあるのだろうか。そもそも、江戸期の「死生観」に関する研究は、親しい人の死に直面した人々の実態解明から、儒者や仏教者といった思想家が紡いだ死生観の言説分析まで、本書以外にも多数存在する。ただ、十七世紀のそれらに焦点を当てて分析したものは実に少ない。どちらかと言えば参照可能な資料がより豊富な江戸中期以降を取り上げたものが多い。しかし、江戸時代が二五〇年以上も続くなか、死生観もまた様相が異なるであろうことは想像に難くない。当然のことながら江戸時代後期の状況ばかりを闡明するだけでは、江戸期全般を語る訳ではない。そのような研究状況のなか、本書は江戸前期と言える十七世紀に限定し、死や死後観が自覚化されてゆく過程を描き出したものとして稀有な研究

と言える。

本書は儒教的言説を中軸に据えながら仏教との思想的交錯に言及している。その仏教が、中世後期あたりから徐々に葬送儀礼に携わるようになったことはよく言われるところであるが、仏教的な葬祭儀礼が寺檀制度の成立とともに即座に広まったわけではない。宗門人別改帳の作成が制度化されたのは一六七一年（寛文十一年）のことであり、その後元禄期における寺院政策がより民衆統制の立場へと転換していったことが近年指摘されている⁽¹⁾。そのような幕府の宗教政策の転換と軌を一にして、仏式の葬儀も元禄期を境に浸透していったとされる。墓石建立は一六五〇年を境に急に増え始めるところが多く、元禄期にピークを迎える⁽²⁾。このような調査研究からも、寛文から元禄にかけて、すなわち十七世紀後半に、葬送にも関わる「死生観」に大きな変化があったであろうことが容易に推察出来る。さらに、この時期の儒仏それぞれが政治的にも学問・思想的にも、自らの立場を十分に確立していないことは、儒仏論争に関する先行研究のなかで既に言及されている。そのため当然、死と死後を捉える言説についても、儒者や仏教者それぞれのあいだでなおのこと十分に練られていなかったため、それぞれの死生観を巡る言説が論争出来るほどに熟しておらず、なおも模索の時代であった⁽³⁾。

しかし、そのような十七世紀における儒仏のすれ違いは、本書において、あくまで前提条件にすぎない。

実際、序章において紹介されているように、十七世紀の死生観に注目し、その独自性を解明した先行研究は少なからず存在する。しかし本書がこれまでの先行研究と一線を画するところは、十七世紀における死や死後観の「自覚化」の展開過程を明らかにすることで、儒者たちの「死」に対する向き合い方の多様性を、それぞれ十七世紀という時代に位置づけることを試みた点にある。

そのような問題関心で本書が構成されている以上、それぞれの儒者の思想的な死生観の独自性を開示したかどうかという点のみに焦点を当てた場合、幾許かの説明を加えなければ誤解を招く箇所も確かに見受けられる。

たとえば本書第一章で取り上げた中江藤樹に関して先行研究では、「死後の靈魂のあり方を主題化する構えはなく、現在の自己において内なる宇宙論的根源である本心の孝徳を明らかにすることが、主張の核心」であったことが指摘されている⁽⁴⁾。万物の根源「太虚」であると同時に自らの内心にも存する「孝」、これを大事にすることで充実した生を実現するという話であれば、本書を待たずとも既に先行研究で言われている。元々藤樹は、内なる心に存する「孝」が万物の根源たる「太虚」のと同じであって死生を超えたものという理解を有している。本書でも引用している藤樹の「全孝の心法」とは、万物の根源であると同時に不死永遠たる「太虚」と、個別具体的な人間とが同一を指す心法のはずである。「太虚との連続性」⁽⁵⁾によつて保証される「自己の本来性の發揮」とは、眼前の現実世界でのよりよい生という次元で留まるものではない。死生を超えた根源的世界での合一が目的なのである。

したがって、本書第七章の熊沢蕃山の死生観についても、蕃山が「生と死とを異なる事象と捉えようとしなない」⁽⁶⁾という考えを有して自己と「太虚・天地」との一体性を主張し、「生」と「死」の概念を無効化するという論理のみに注目するのであれば、蕃山が思想的影響を受けた中江藤樹の〈太虚との合一〉という考え方とどのように異なるのか、死生観に関わる藤樹・蕃山両者の思想的区別が実に見えづらい。

ただ本書が中江藤樹の「いまを生きる」態度へと着目するのは、それが「死」や「死後観」を段々と自覚化してゆくスタートとして位置づけられるからに他ならない。十七世紀という時代における生や死の説き方

の展開のなかへと様々な儒者の考えを位置づけることが本書の課題であることを忘れてはならない。その点で、蕃山がより「死」を強調している点に注目することで両者の区別がなされていることが読み取れるであろう。

他にも、第八章で取り上げられた中村惕斎についても、惕斎による「靈魂の消滅」と、祭祀による追慕との関係それ自体も、既に先行研究のなかで指摘されている⁽⁷⁾。しかし、この点についても肝心なのは惕斎の思想的独自性を指摘することではなく、惕斎による「速やかな」靈魂の消滅」論が、十七世紀後半以降に一般化された朱子学的死生観の嚆矢として位置づけられる点が重要なのである。

そもそも、思想家の言説に注目し、思想家の主張を分析することは、ただその思想家の抽象的な思想の解明で終わるものではない。著作物の性質にも多少依るが、遺された著述の多くは、その思想家が直面した現実的課題を背景にして思索した結果が表れたものである。

したがって、思想家が書き遺したものを通して行われる思想家研究とは、その思想家が直面したその時代の課題にまで遡上し、闡明にすることまでも視野に入っているものであつてしかるべきなのだ。

本書も思想家の言説を分析することで新たな一面を提示することだけが目的なのではない。儒仏のあいだでは、それぞれ批判者の個別具体的な死後観を十分に理解した上で応答が成立していたわけではないのだが、それでもなお応答が続いてゆくことによつて、「死後観」という問題関心が洗練され、儒仏それぞれが「死後観」を重要な問題として「自覚化」していった。本書はその過程を追いかけて、見事に描ききっている。

徂徠学登場以前の儒仏論争は、多彩で多様な思索を生んでおり、十七世紀の思想世界を考える上で豊かな成果を生んでいたことを、本書は十分に明らかにしていると評することが出来るだろう。

死後観が重要な問題として浮上してきた背景には、むしろ「死」や「死後」に対する明確な価値観を見失い、不安にさいなまれた人々が存在したことを本書第九章で論じていた。幕府の宗教政策が元禄期を境に確立してゆこうがゆくまいが、幕初 of 切支丹から幕末の民衆宗教に至るまで、いつの時期でも「死後への不安」に向き合った宗教者と宗教組織が現れているのは言を俟たない。しかし、「死」を見つめる視座を、宗教者たちの問題に留めず、江戸期における看取りや介護の実際にまで広げたところに本書の独自性がある。

本書からは、介護や看取りの場において、儒仏それぞれの道徳の使い分けがあつたことなどの知見を得ることが出来る上、新たな研究領域が切り拓かれてゆく端緒を目の当たりにすることが出来る。ここからさらに、儒者たちが直面した介護や看取りの現実のなかで自らの儒学思想をどのように磨いていったのか、また、どのように江戸期における看取りや介護の場に儒者や仏教者の思索が連絡出来るのか、今後の研究の更なる進展と広がりを見待たせられるであろう。

以上のように本書は、儒仏の論争を媒介として十七世紀の多彩な死生観を描き出すだけではなく、「死」や「死後」とは何かを改めて現代社会にも投げ掛ける材料を提供する。思想家の言説研究という地道な道であつても、積み重ねた先には現代に資する課題へと到達するということを読者の眼前に開示してくれるのである。

（ベリかん社、二〇一六年九月十日刊、三二二頁、四八〇〇円＋税）

註

（１） 杣田善雄『幕藩権力と寺院・門跡』（思文閣出版、二〇〇三）

（２） 勝田至編『日本葬制史』（吉川弘文館、二〇一一）

（３） 二〇〇五年度大会パネルセッション１「近世前期の思想論争」
『日本思想史学』三八、二〇〇六

（４） 高橋文博『近世の死生観』（ベリかん社、二〇〇六）、一八八頁

（５） 本書四八、九頁

（６） 本書二二七頁

（７） 高橋文博、前掲、二三―二七頁

（東北大学）